الأصول الشرقية لفكرة الزمان عند اليونان وإنعكاساتها على بعض مفكرى الإسلام وفلاسفته

دكتـــور

عادل خلف عبد العزيز

المدرس بكلية الآداب - جامعة حلوان

قسم الفلسفة

الأصول الشرقية لفكرة الزمان عند اليونان وانعكاساتها علي بعض مفكري الإسلام وفلاسفته

تمهيد :-

أولاً :- دلالات الزمان في حضارات الشرق القديم .

ثانياً :- موقف فلاسفة اليونان من الزمان وعلاقته بالآن .

ثالثاً :- موقف بعض مفكري الإسلام وفلاسفته من مشكلة الزمان.

خاتمة البحث.

الهوامش.

تمهيـــــد :

حظيت مشكلة الزمان ببعديه الفيزيقي والمتيافيزيقي بعناية فائقة مـــن قبـــل المهتمين بالفكر الفلسفي علي مر عصور الفكر الإنسان – سواء في حضـــارات الشرق القديم "حضارة الهند والصين وبابل والحضارة المصرية القديمة". مما يد حض آراء بعض المستشرقين ذوى النزعات الذاتية، والتعصب الأعمى – مـــن أن الفكر الفلسفي لم ينضج ويكتمل إلا مع بزوغ نجم الحضارة اليونانية، وظهور عمالقة الفكر اليوناني"سقراط – أفلاطون– أرسطو"، وكذلك مع ظهور العصـــر الهلينستى، والأفلاطونية المحدثة.

لاقت هذه المشكلة الوجودية عناية حضارات الشرق القديم، بل وقد أثيـــرت العديد من الإشكاليات التي تشعبت منها مثل: كيف تصور الأقـــدمين الماضـــي والمستقبل ؟، ما المقصود بالزمان الفلكي ؟ ما التصور الدوري للزمان، كيـــف كان الإيمان بالبعث يمثل اتجاها أفقيا للزمان؟ هل للزمان دورات حياة تتعاقب ؟ هل تأثر فلاسفة اليونان بالفكر الشرقي القديم في هذا الموضوع.؟

وإذا ما انتقلنا إلي فلاسفة اليونان، سواء المدارس اليونانية الأولي، المدرسة الأيونية– المدرسة إلا يلية– المدرسة الفيثاغورية، ثـــم رواد الفكـــر الفلســـفي اليوناني أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، سوف نجد أن هذه القضية تمثل شـــغلهم الشاغل، بل وأثار هؤلاء الفلاسفة العديد من القضايا التـــي تـــدور حـــول هـــذا الموضوع، محاولين إيجاد إجابات وحلول لها. ومن هذه القضايا: هـــل الزمـــان

حادث أم قديم ؟، هل الزمان عدد الحركة ؟ ما أبعاد الزمان ؟ هل الزمان من الأمور القابلة للقياس باعتباره موضوعياً وباعتباره كماً.؟ هل الزمان غير موجود، أو أنه ليس له سوى وجود ناقص غامض ؟ هل الآن جزء من الزمان ؟ هل الزمان متصل أم إنه منفصل ؟ إذا افترضنا إمكان وجود حركة بدون زمان ؟ فهل يمكن أن يكون هناك زمان بدون النفس ؟ أو بمعني أدق، هل الزمان موضوعي تماماً مستقلاً عن النفس القائسة أم أنه موضوعي ذاتي.؟ كيف نشأ الزمان بين الأزلية والزمان.؟

أما فلاسفة الإسلام: فقد تناولوا هذه القضية بالبحث والدراسة رجاءً منهم في الوصول إلي حل لما تعلق بها من مشكلات. كيف فسر متكلمى الإسلام وفلاسفته الزمان؟ – هل فسروه في ضوء الأزلية؟ أم فسروا الأزلية في ضوء الزمان؟ ما مدي تأثرهم بفلاسفة اليونان في تصورهم للزمان؟هل الإبداع كمصطلح له دلالته المتيافيزبقية يشير إلي حدوث الزمان؟ هل قدم فلاسفة الإسلام فهماً جديداً لمصطلح الزمان يتخلص من الوهم الذي يفترض زماناً قبل حدوث الأشياء؟ هل جاء فكر هؤلاء الفلاسفة متسقا مع معتقدهم الديني، أم إنهم غلبوا الجانب الفلسفي علي الجانب الشرعي؟ ما موقف الصابئة من الدهر والزمان ؟ هل الزمان عرض أم جوهر؟ هل العالم والحركة والزمان قد بدأت دفعة واحدة بلا تقدم لأحدها عن الآخر.؟ "نظرية الفيض".

وتكمن أهمية هذا البحث في إنه يطرح كل هذه الإشكاليات محاولاً الإجابة عليها.

أهداف البحث:

أما من حيث أهداف البحث، فثمة أهداف أربعة يصبوا الباحث إلي تحقيقها أولها: محاولة من جانبنا لإبراز الدور المهم الذي لعبته حضارات الشرق القديم في تطور الفكر الفلسفي عند اليونان وخصوصاً في المشكلات المتيافيزيقية مثل مشكلة الزمان، داحضاً آراء بعض المستشرقين القائلين بالمعجزة اليونانية.

وثاني هذه الأهداف: محاولة لإبراز إلي أي مدي تأثر فلاسفة اليونان بحضارات الشرق وخصوصاً فيما يتعلق بموضوع بحثنا.

والهدف الثالث: إبراز موقف مفكري الإسلام وفلاسفته فيما يتعلق بهذه القضية وما اتصل بها من مشكلات، موضحاً إلي أي حد تأثروا بفلاسفة اليونان "بما تسمح به ظاهرة التأثير والتأثر".

أما الهدف الرابع: مناقشة كل هذه الآراء والأفكار وإظهار وجوه الاتفاق والاختلاف بينها، مبرزاً وجهة نظري سواء بالتحليل والتعقيب، أو بالمقارنة والنقد.

أما المنهج الذي سلكناه والتزمنا به في هذا البحث، فهو المنهج التحليلي النقدي المقارن، معتمداً في ذلك علي ما توفر لدينا من مصادر ومراجع خاصة بموضوع الدراسة، مع الإستأناس بآراء الباحثين المحدثين، التي لا بد أن تؤخذ في الاعتبار وتؤخذ مأخذ الجد.

وقد اقتضت طبيعة موضوع البحث إلي تقسيمه إلي عدة محاورا أساسية

أولاً :- دلالات الزمان في حضارات الشرق القديم .

١- الماضي . ٢- المستقبل .

ثانياً :- موقف فلاسفة اليونان من فكرة الزمان وعلاقتها بالآن .

١ - الموقف الأفلاطوني .

(أ) التصور الفيزيقي للزمان .

(ب) التصور المتيافيزيقى للزمان .

٢ - الموقف الأرسطي .

(أ) البعد الفيزيقي للزمان عند أرسطو .

(ب) البعد المتيافيزيقي للزمان عنده .

٣ - الأفلاطونية المحدثة :-

(أ) الزمان الطبيعي عند أفلوطين وبروقلس .

(ب) الزمان المتيافيزيقي عندهما .

ثالثاً :- موقف بعض مفكري الإسلام وفلاسفته من مشكلة الزمان .

المتكلمون " المعتزلة الأشاعرة " .

الكندي .

أبو بكر الرازي الطبيب .

الفارابي .

أما خاتمة البحث فقد تضمنت ما توصلنا إليه من نتائج .

الهو امش

أولاً :- دلالات الزمان في حضارات الشرق القديم :

ما الزمان ؟ هل هو الماضي ؟ هل هو الحاضر ؟ هل هو المستقبل ؟

إذا تيقنا من أنه الماض، فالماضي لم يعد له وجود، وإذا ما أدركنا أنه المستقبل، فالمستقبل لم يأت بعد، وإن أقبل فسرعان ما يتحول إلي ماضي. أما الحاضر فكلما مددنا أيدينا للتشبث به - علي حد تعبير الدكتور علاء عبد المتعال[١] تسربت منها كحبات الرمال آنات الزمان.

ومن هنا كان يأس الإنسان من الحديث عن هذه الفكرة- وقد عبر شيلر عن مدي أسف الإنسان وأساه حين يتحدث عن هذه الفكرة : يعيد إلي قبر الماضي كل مولود يولد، بعد أجل موقوت وحضور عابر.[٢]

فالزمان، إما ماضي أو مستقبل، لأن الحاضر لحظة عابرة لا يمكن الإمساك بها بين المستقبل والماضي.

أولاً :- الماضي:- يري الصينيون أن الماضي باق في الحاضر، ومن هنا فان الآباء وإن ماتوا فإنهم باقون في الأبناء، كبقاء الأجداد في الأحفاد، بل إن ذكراهم تفوق كل وجود للحاضر. فهم الغائبون الحاضرون دوماً - في شتي المناسبات في الزواج والخصب، في الميلاد والحصاد، يطلون بوجوههم علي الأحفاد ، يباركون ويحذرون.[٣]

هكذا كان يقدر الماضي، إنه وإن انقض فإنه حى في الحاضر فلا انفصال ولا انقطاع وإنما ديمومة واتصال.

أما الهنود، فإن الزمان لديهم دوري أو دائري. بمعني إمكان العودة إليه، والتوجه معه، وذلك في تمني العودة للأبدية، فكما هبطت الروح من عالمها الرفيع إلي عالم المادة الزائل، فإنها تسعي جاهدة إلي الخلاص من هذا العالم المادي بكل أدرانه وأوساخه إلى عالم الطهارة والنقاء، عالم المثل كما أسماه أفلاطون. وكأنما الزمان مجرد عرض زائل يرتبط بعالم المادة، أما الروح فإنها تحي في سرمدية لا تغير فيها ولا انقطاع.(٤)

وإذا ما انتقلنا إلي الحضارة البابلية، فقد ارتبطت فكرة الزمان لديهم باكتشاف عالم الفلك الزمان الفلكي.

وفي أسطورة "اينوما ايليشن" بعد أن صنع الإلة مردوك السماء والأرض من الماء، وضع أبراجاً للنجوم تفيد بزوغها وأفولها السنة والشهر واليوم، يحدد المشتري واجبات الأيام وأوقات ظهورها، إذ لا يأفل قبل موعده أو يتقاعس عنه، كما رسم للشمس طريق الشروق مع الغروب.(٥)

وإذا ما نظرنا إلي الفلسفة اليونانية "ما قبل سقراط" ؟ المدارس اليونانية الأولي فإننا نجد الفيثاغورية ، قد تأثرت بالديانة الهندية أو بالأحرى بالأساطير الهندية ثم نجد التطور الدائري للزمان" فكرة السنة الكبرى"، لدي كل من هيراقليطس والرواقيين.(٦)

ويري اليونانيون، أن الخلود مقصور علي الآلهة باعتبارها سليلة كرونوس "الزمان" جد الآلهة "جمعيا بما فيهم زيوس، من البشر الذين تنتهي بهم رحلة الحياة إلي واد سحيق "هادس".(٧)

وفيما يذكر الدكتور علاء- أن هناك تصوران متباينان بين مصر واليونان، بين حضارة آمنت بالخلود فبنت الأهرام وحافظت علي الأبدية بالتحنيط وطبعت شتي مظاهر حضارتها بطابع الدين. وبين حضارة لم تعر الحياة الأخرى أدنى اعتقاد، فطلب أهلها السعادة في الحياة الدنيا.(٨)

وإذا كان هذا هو رأي الدكتور علاء عبد المتعال، فعلى الرغم من أهمية هذا الرأي ودقته البالغة، إلا إننا نختلف معه - فإذا ما نظرنا نظرة فاحصة إلي فكر وفلسفة اليونان - سيضح أنها كانت تحمل في طياتها نزعات مادية واضحة تمثلت في الفكر الأخلاقي عند القورينائية والأبيقورية إلا إنها علي الجانب الآخر كانت تحمل مقومات بقائها وخلودها ، فالسعادة التي كان ينشدها سقراط سعادة روحية ترقي بالإنسان إلي الوصول إلي العالم الآخر، عالم المثل، عالم البقاء والخلود، وكذلك المدرسة الرواقية، هذا بالنسبة للأخلاق، أما فلسفة أفلاطون، أليست هي فلسفة روحية مثالية تسعي بالإنسان إلي تحقيق التواصل مع عالم المثل، بل عودة الروح إلي محلها ومكانها الطبيعي الذي كانت فيه من ذي قبل.

ثانياً :- المستقبل :

الاتجاه الأفقي للزمان:- يذكر"برستيد" في كتابه: تصور الفكر الديني في مصر القديمة - أن الموت هو حالة تغير في الحياة ، وليس انتهاء حياة بمعني الانتقال من حالة إلي حالة - حالة الاضطربات والقلق النفسى إلي حالة الهدوء والسكنية والطمأنينة - هو رحلة الوصول إلي البر، إلي الحياة الأبدية " إنك تصعد، إنك تري حاتحور، أن السوء قد طرد، أن الجود قد اكتسح، قام بذلك

إذن ففي مصر القديمة، الإنسان لا يجزع من الموت، لأن الموت عندهم لا يعني العدم، لأن الأموات يحيون بعد موتهم نمطاً من الحياة إلي يوم البعث، ذلك ما عبرت عنه الصور والفنون علي جدران المعابد والمقابر.

هكذا عرف الإنسان أول ما عرف معني الأبد في مقابل الزمان المنقضي.

إنك لم ترحل ميتاً، إنك رحلت حياً. أيها الشخص الفضي بين النجوم التي لا تفني، إنك لا تفني إلي الأبد.(١٠)

وكذلك الأمر في الحضارة البابلية "السورية والآكادية"، تطلع الإنسان إلي الهرب من الشيخوخة، نسج كيانه ومن الموت غاية وجوده ليعثر علي ما يهبه الخلود والشباب الدائم، وليخرج من حلقة التغير المائيت إلي حالة الثبات المستمر.(١١)

وقد عبر عن ذلك جلجا مش في سعيه إلي البحث عن سر الحياة وإكسير الحياة والشباب إلي أن عرف ذلك الثبات الذي ينبت في أعماق الحياة. إذا أكل منه الشيخ عاد شاباً.(١٢)

وفي العقيدة الزرادشتية تلقي روح الميت حسابها من ثواب أو عقاب.

فإن كان ثواباً فإلي بهشت أو الفردوس حيث الأبدية والخلود.(١٣)

المسار الدائري للزمان:- يسير الوجود في الأساطير الهندية في دورات تتعاقب ولا تنقضي. ثم يمر الكون بعد ذلك في مرحلة متعاقبة من الكمال إلي النقصان حتى يتحلل إلي العدم، تمر بعدها فترة زمنية يحدث بعدها كون جديد،

وهكذا تظهر الأكوان وتختفي في دورات تتعاقب ولا تنقضي.(١٤)

والإنسان بدوره جزء من الكون تسري عليه كل أحكامه ومن ثم فهو بدورة ينتقل في دورات حياة، علي الإنسان التخلص من شرور الحياة. والتطهر من الآثام لتنقل روحه بعد موته إلي موجودات أسمي وإلا انتقلت الروح إلي أجسام أدني حتى تتطهر تماما من الآفات.(١٥)

ثانياً:- موقف فلاسفة اليونان من فكرة الزمان وعلاقتها بالآن :-

مما لا شك فيه أن الفكر اليوناني بمراحله المختلفة سواء في العصر الهليني، أو العصر الهلينستي، كان له موقف مهم لا يمكن أن ينكره منصف حول مفهوم الزمان، وسيتضح هذا الموقف خلال مسيرتنا في هذا البحث.

١- الموقف الأفلاطوني:

للزمان عند أفلاطون بعدان أساسيان: إذا نظر إليه من خارجه باعتباره ملابساً لظواهر زمنية كاليوم والشهر والسنة تكوّن لنا البعد الفيزيقي له. وإذا نظر إليه من خارجه باعتباره ذاتاً مجرداً عن الأزمان تكون لنا البعد الميتا فيزيقي له.

أ- التصور الفيزيقي للزمان:

إذا نظرنا إلي العلاقة بين حركة الأفلاك علي وجه العموم، والشمس

البعد الفيزيقي للزمان[١٦]، فيتحرك كل كوكب في مسار دائري[١٧]، ولما كانت الرؤية الظاهرية تشير إلي مدارات متعددة للكوكب الواحد بينما مداره واحد، كان الفكر لا البصر هو الذي يدل عليه، ويشير الفكر إلي كون منظم لا يمكن استخلاص ترتيبه ونظامه من مشاهدة الظواهر مباشرة.[١٨]

فالعالم كروي وتقع الأرض في مركزه، وهي كروية غير متحركة، ويمر محور العالم ومحور الأرض في مركزها المشترك، وتتم دورة الكرة الخارجية حول ذلك المحور بسرعة ثابتة في ٢٤ساعة، وتتحرك النجوم والكواكب والشمس كل منها في حركة دائرية خاصة بها.[١٩] وتدور الزهرة وعطارد في اتجاه الشمس، ودورات هذين الكوكبين مع الشمس متساوية تشكل كل دورة منها سنة واحدة.[٢٠] ولم يشر إلي زمن دورات الكواكب الأخرى، ولكنه يشير إلى السنة الكبيرة عندما تعود الدورات الثمان – الأجرام السبعة مضافاً إليها دورة الكرة الخارجية– إلي نقطة ابتدأها.[٢١] وتساوي السنة الكبيرة ٣٦٠٠٠ سنة، كيف قدرها ولم يستخدم منظاراً فلكياً، لعله عرف ذلك مما تواتر عند البابليين.[٢٢]

وقد ربط أفلاطون متأثراً بالفيثاغورية – بين حركات الكواكب والأنغام الموسيقية، فذهب إلي أن انتظام مداراتها ينجم عنه نغم موسيقي لا تسمعه الأذن البشرية.[٢٣]

ويشير أفلاطون في تيماوس إلي نوع آخر من الزمان مقترن بالنسبة الكبيرة، كما عرض لنفس الفكرة في الكتاب الثاني من الجمهورية، ويعني بها المدة لكل دورة من دورات الزمان، وقد أثارت هذه الفكرة جدلاً لدى الأفلاطونية

المحدثة لاقترانها بالبعد المتافيزيقي للزمان، أما بعده الفيزيقي فلم يثر جدلاً يذكر، وهنا يظهر الأثر الشرقي علي أفلاطون، البابليون "المسار الدائري للزمان دورات الزمان الذي أشرنا إليه من ذي قبل.

ب- التصور الميتافيزيقي للزمان عند أفلاطون:

ما أصل العالم عند أفلاطون، لعله من المفيد قبل أن نتعرض إلي البعد المتيافيز يقي عنده، نتعرف علي وجهة نظرة في أصل العالم والموجودات وكيفية تكونها كمقدمة لمعرفة التصور الميتافيزيقي للزمان.

يري أفلاطون في محاورتي يتماوس و الجمهورية ؟ أنه قبل تكون العناصر كانت مادة العالم غير متعينة، ثم نظم الصانع هذه المادة وفق نموذج معين، تصور العالم حياً عاقلاً يحوي نفساً وعقلاً وجعله واحداً مثله، وعلي غرار نموذجه أو مثاله ثم جعله مادياً كي يكون ملموساً محسوساً.(٢٤)

خلق الله النفس غير منظورة وعلي غير مثال من صنعة صنعها أسبق علي الجسم وأبقي منه لتكون سيرته المتحكمة فيه، ولقد شكلها من مادة غير منقسمة وغير متغيرة، تلك المادة التي تنقسم إلي أجسام مادية، وفي المرتبة الثالثة مزج لنا من كل هذا شكل الجوهر الذي هو وسط بين المتشابه "أي النفس" و"المختلف" أي المادة.(٢٥)

النفس إذن من جوهر غير منقسم و لا يلحقه التغير، أما المادة فمن جوهر منقسم متغير، ومن ماهية ثالثة صنع الجوهر الذي في ذاته لا ينقسم ولكنه يمكن أن يكون مع موجودات منقسمة.(٢٦)

وفيما يري ا. يوسف كرم انه ينبغي ملاحظة ان صنع النفس الكليه جاء قبل صنع جسم العالم، غير أن ذلك لا يعني أنها أقدم الموجودات، بل إن تشكيل النفس الكلية جاء في الترتيب بعد وجود المادة التي تكونت منها العناصر الأربعة، وهذه بلغت أرقي ما تستطيعه بذاتها ومن ثم ظلت مضطربة هو جاء حتى تدخل الصانع وعين لكل عنصر مكانه ورتب حركته.(٢٧)

ومن هذا المنطلق يمكن القول بإن المادة غير المتعينة أي الغير مشكلة قديمة قدم الصانع لدي أفلاطون، غير أنهما خارجان عن إطار الزمان، أما إن المادة خارجة عن إطار الزمان فلأنها خالية من النظام، وإنما يقترن الزمان بالزمان، وأما إن الصانع خارج عن إطار الزمان فلأن وجوده سرمدي.

ومن الملاحظ وكما يذكر د. حسام الألوسي، أن أفلاطون قد مزج بين النموذج الذي بمقتضاه صنع العالم وبين الصورة التي هي شبيهة له قدر الطاقة، فالنموذج غير زماني غير متغير، وهو دائماً حاضراً ولا يصح أن يقال له "كان" أو" سيكون".(٢٨)

وقد فرق الدكتور: علاء عبد المتعال بين النموذج والعالم، بين عالم المثل عالم المحسوس مستعيناً في ذلك بنص لأفلاطون من محا ورته الشهيره تيماوس: وحيثما أدرك الإله الذي سبب وجود العالم أن الكون حى وفى حركة فإنه سر سروراً كبيراً وفى ابتهاجه خطط ليجعل من الكون شيئاً أقرب ما يكون إلى نموذجه، وبما أن هذا النموذج كائن سرمدى فإنه شرع ليجعل الكون شبيهاً به أيضا قدر الإمكان غير إنه لم يكن في الإمكان أن يخلع سرمديته بالكامل على الكون المصنوع.(٢٩)

نخلص من ذلك إلى نتيجة مفادها: اننا امام سر مدية بمعنى الثبات والحضور الدائم واللازمانية – أي مدة ما ليس بمتحرك – وبما أن سرمدية الصانع تعنى الثبات والحضور الدائمين بلا بداية ولا نهاية، فإن الصورة أو العالم المصنوع لابد أن يكون على درجة أدنى من الصانع والمصنوع، حينئذ شرع الصانع فى أن يصنع صورة متحركة للأزلية فكان ذلك هو الزمان. هذا هو التصور الفيزيقي للزمان باعتباره يمثل إطار المتغيرات الكائنة في عالم المحسوسات وباعتبار أن مداري الشمس والقمر هما المحددان للأيام والشهور والسنين ولما كانت حركة الكواكب دائرية، ولا طرف للدائرة، فإنه يلزم عن ذلك أن لا طرف للزمان سواء من حيث بدايته أو نهايته، ولكن هل يلزم عن هذا القول بقدم الحركة ومن ثم القول بقدم الزمان. وهذا بالطبع يقودنا إلي الحديث عن التصور الثاني الذي قدمه أفلاطون التصور الميتافيزيقي للزمان عند أفلاطون:–هل الزمان حادث أم قديم ؟ اختلفت الآراء حول أفلاطون، هل هو من أنصار الحدوث "الحدثيين"، أم أنه كان من أنصار القدم "القدميين".

فها هو أحد شراح أفلاطون "فورساشيا"[٣٠]، يقول بالحدوث مستنداً إلي اقتران كل من الزمان والمكان بالعالم المادي المحسوس وهذا مصنوع.

يميز أفلاطون بين مفهومي الزمان والأزل، فالأزل كل ما يمكن أن يقال عنه، أنه موجود، وليس له ماض ولا مستقبل، بل هو أبدي حاضر لا يمكن حصره، وهو ثابت، ولا شي يقيسه ولا شي يستنفده. أما الزمان فهو علي الضد من ذلك، قد ابتدأ مع العالم عندما خلقه الله، ووضع له نظاماً عجيباً. وكما يذكر "بار تلي سانتهلير" في مقدمته لكتاب الطبيعة لأرسطو: "هو مشاهدة الليل

والنهار، ودوران الشهور والسنين التي كونت العدد وقدمت لنا مبدأ الزمان وصيرت دراسة العالم ممكنة ".[٣١]

وإذا ما نظرنا إلي فلاسفة المسيحية من أمثال القديس "أوغسطين"، "وتوماالإكويني" فإننا نلاحظ أنهما يروا أن أفلاطون من القائلين بحدوث العالم والزمان، لأنه مرتبط بصنع الأجرام السماوية وحركاتها، فالصانع علي حد تعبيرهم قرر أن يوجد صوراً للعدم بينما الأبدية نفسها ساكنة في وحدة، فكان الزمان والسماء ظهرا إلي الوجود متلازمين.[٣٢]

أما يوسف كرم: فنجده بعد أن أورد قول أرسطو عن تلازم الزمان مع السماء عند أفلاطون فإنه يذهب إلي القول: أن أفلاطون يضع دوراً حاضراً للآلهة البحتة قبل تدخل الصانع، فيكون مقصوده بهذا العالم أن يكون حادثاً في الزمان من حيث الصورة، وإذا اعتبرنا قوله أن النفس الكلية سابقة علي جسم العالم وأنها مصنوعة لزم عن ذلك أن يكون جسم العالم مصنوعاً أيضاً وأن العالم حادث من مادة وصورة.[٣٣]

أما الذين يرون أن أفلاطون من القائلين بالقدم، فقد عارضوا أرسطو في إجرائه الكلام علي ظاهره، وقالوا أن فكرة حدوث العالم وإبداعه من لاشي لم تكن معروفة لدي اليونان، وإحقاقاً للحق، فإن أفلاطون جعل النفس سابقة علي العالم المصنوع ،ولكنها ليست سابقة علي المادة الأولي، ومن ثم فلا مجال للحديث عن خلق من لا شي أو إيجاد من العدم بالمعني الديني عند المتكلمين وفلاسفة الإسلام اللاهوتيين.[٣٤]

كذلك ما ذهب إليه د. عبد الرحمن بدوي من ان اقتران السماء بالزمان لا يعني أزلية الزمان وحدوث العالم كما هو الحال عند المتكلمين، وكل ما في الأمر أنه لابد من التفرقة بين أزلية الإله أو الصانع، وكذلك أزلية المثل أو المعقول، وبين صورة هذه الأزلية المقترنة بالعالم المادي ،أو بين أزلية الله خارج معني الزمان، وبين زمان اقترن بالتعاقب فأصبح فيه ماض وحاضر ومستقبل، فالزمان هو الحركة العامة للكون أو حركة الفلك وأنه انتهي إلى ما انتهي إليه أفلاطون.(٣٥)

ويؤكد الدكتور: حسام الالوسى على التفرقة بين خصائص كل من الأزلية والزمان، إذ الأزلية تعنى الحضور الدائم أو اللازمان، أما الزمان فهو الذى يقتصر على الاتصال بالمركز والأجسام، فالأول ثابت غير متغير بينما الثانى دقيق الصلة لابحركة الفلك فقط بل بحركة النفس التى هى سبب حركة الأفلاك بالاشتياق. ولايمكن توهم قطاع من الازلية إذ لا تنقسم إلى أنات لانها ديمومة أو سيلان متصل، بينما يمكن توهم ذلك بالنسبة للزمان.(٣٦)

نخلص مما سبق، إلى أن تمييز أفلاطون بين الأزلية والزمان إنما يتسق في جوهره مع فلسفته التي تميزت بالثنائية ثنائية عالم المثل المفارق، وعالم المحسوس، العالم المعقول، والعالم المادي، النفس والجسم، الأزلية والزمان. كذلك نجد أفلاطون قد ميز بين أزلية الصانع وعالم المثل، وبين زمان متعلق بعالم المتحركات، وكما أن هناك مشاركة بين العالم المادي لعالم المثل هي مشاركة الصورة للنموذج، كذلك الزمان في صلته بالأزلية، إنه الصورة المتحركة، وسوف نلحظ الأثر الأفلاطوني على مفكرى الإسلام وفلاسفته

وخصوصاً في حديثهم عن البعد الميتافزيقى للزمان وما يتعلق به من قضايا مثل مشكلة قدم العالم وحدوثه والفيض.

٢- الموقف الأرسطي:

أ البعد الفيزيقي للزمان عند أرسطو:

هل ثمة صلة بين الزمان والحركة ؟، هل من الممكن مقارنة الزمان بالعدد، علماً بأن العدد من جنس المعدود، والزمان ليس من جنس الحركة ؟ هل من المستطاع ربط العدد بالزمان علماً بأن العدد كمّ منفصل والزمان متصل.؟

هذه بعض الإشكاليات التي حاول أرسطو الإجابة عليها، وإن كانت توحي في ظاهرها بأن الزمان غير موجود، أو إنه ليس له سوي وجود ناقص غامض، لأن الماضي انقضي، والمستقبل لم يأت بعد، والحاضر في تقضّي مستمر، هذا الانقضاء أو التقضي إن جاز التعبير يوحي إلي الفكر بأن الزمان حركة ، ولكن الحركة خاصية المتحرك غير منفكة عنه، والزمان مشترك بين الحركات جميعاً، ثم إن الحركة سريعة أو بطيئة، والزمان راتب ليس له سرعة، علي أن الزمان إن لم يكن حركة فهو يقوم بالحركة.(٣٧)

لذا يقول أرسطو: "لما كان المتحرك فإنما يتحرك من شيء إلي لاشيء، وكان كل مقدار متصلاً، صارت الحركة تابعة للمقدار، وذلك أن من قبل أن المقدار متصل صارت الحركة أيضاً متصلة ومن قبل الحركة يكون الزمان فان بمقدار الحركة بذلك المقدار يظن أبداً ما يكون من الزمان."(٣٨)

هذا الـ... الصلة الوثيقة بين الحركة والزمان عند أرسطو من...

حيث كونهما مقداراً له أجزاء منها المتقدم ومنها المتأخر. ويذكر أرسطو ذلك قائلاً:"إذا كان المتقدم والمتأخر هما في المقدار فواجب ضرورة أن يكون المتقدم والمتأخر في الحركة أيضاً علي قياس ما هناك، وفي الزمان أيضاً المتقدم والمتأخر لأنه يتبع أبداً كل واحد منهما صاحبه."[٣٩]

ويميز أرسطو بين الزمان والحركة بقوله :" فليس الزمان إذن حركة، بل هو من جهة ما للحركة عدد، والدليل علي ذلك ما أنا واصفه، وهو أنا بالعدد نحصّل الأكثر والأقل، وبالزمان نحصّل الحركة الأكثر والأقل، فالزمان إذن عدد ما. وإذا كان العدد ضربين: لأننا نسمي"عدداً" الشيء الذي يعد، والمعدود الشيء الذي به يعد، فإن الزمان هو الذي يعد، لا الذي به في النفس يعد، والذي به يعد غير الذي يعد .وكما أن الحركة تكون أبداً واحدة بعد الأخرى ،وكذلك الزمان.[٤٠]

فكيف يقدر الزمان الحركة وهو ليس من جنسها، والمقدار "العدد" يجب أن يكون من جنس المقدور.

إن الزمان يقدر شيء من الحركة، مثل حركة يوم، ثم يقدر باقي الحركة بها، فإن قيل ها هنا أيضاً قدّر الزمان الحركة – أي حركة يوم وهو ليس من جنسها، ويري "أرسطو" أنه لا يشترط أن يكون العاد معدود، بل قد يكون مفارقاً وليس من جنسه، مثل الذراع العاد للحبل، وقد يكون من نوعه مثل جزء من الحبل، ثم يعد الحبل به، والعدد الذي في النفس ليس هو من جنس المعدود، وأجيب أيضاً بأن الزمان – علي حد تعبير أرسطو يعد الحركة من حيث هي وهو متصلان، فهما من هذا الوجه متجانسان.[٤١]

ومن هذا المعني فإن الزمان عدد الحركة من قبل المتقدم والمتأخر، وأنه متصل، إذا كان عدداً لمتصل، فإن الزمان تحصل به الحركة، وقد يحصل الزمان بالحركة ويحدد بها. فالزمان يتبع الحركة من قبل أنها من الكم وأنها من المتصل وأنها من المنقسم، وذلك أن من قبل أن المقدار بالحال التي هو عليها صارت الحركة بهذه الحال التي هي عليها. "ونقول في الزمان بحسب الحركة، ونقول في الحركة بحسب الزمان."[٤٢]

"والآن مقدار الزمان من جهة أنه يحده بالمتقدم والمتأخرة ".[٤٣] وهذا التعريف يوحي بأن الآن جزء من الزمان وهو من هذه الجهة واحد بعينة، لأنه موجود في وقت " فإنه يتبع المقدار الحركة. ويتبع الحركة الزمان فانه واحد بعينه لأنه المتقدم والمتأخر في الحركة." [٤٤]

فهل هذا يعني أن الآن واحد موجود حاضر؟ يجيب أرسطو علي هذا السؤال " وأما في الوجود فانه مختلف، وذلك أن من جهة ما المتقدم والمتأخر معدود فهو " الآن " ..... إن الحركة إنما تعرف من قبل المتحركة، والنقلة من قبل المنتقل، لأن المنتقل شئ مشار إليه، وليست الحركة كذلك."[٤٥] ويحل الإشكالية قائلا:" فالآن من وجه بمنزلة شئ واحد بعينه دائما، ومن وجه ليس بواحد بعينه لأن المنتقل ذلك." [٤٦]

فهو واحد من حيث كونه ثابت المقدار، لأن من حيث كونه حاضراً. كما أنه متعدد باعتباره منتقلا مثله في ذلك مثل المتحركة بالنسبة للحركة.[٤٧]

وثمة مشكلة أخري تعترضنا ونحن بصدد الحديث عن الزمان الفيزيقي عند

أرسطو، هذه المشكلة هي كيف يكون الزمان المتصل عدداً، والعدد كم منفصل، ويحاول أرسطو أن يقدم حلاً لهذه المشكلة بتحديده لعلاقة الآن بالزمان، فهل الآن جزء من الزمان؟ "ليس الآن جزءاً من الزمان ولا الفصل جزءً من الحركة، كما أن النقطة ليست أجزاء من الخط، وإنما الخطان جزآن للخط الواحد فالآن، إما من جهة أنه هو نهاية فليس بزمان لكنه عارض له، وإما من جهة أنه بعد فإنه عدد، وذلك أن النهايات إنما هي نهايات لذلك الشيء وحده الذي هي له نهايات ، فأما العدد مثل العشرة فأنه لهذه الأفراس العشرة المشار إليها ولأشياء أخر."[٤٨]

وهذا يوضح تصور أرسطو للزمان بأنه عدد من قبل اتصال الزمان بالآن، باعتبار الآن وسيلة عدّ للزمان دون أن يكون الآن جزء من الزمان. ولما كان الزمان منقسماً فهل هذا يعني أن الآن منقسماً." وواجب ضرورة أن يكون الآن أيضاً الذي يقال لأمر قبل غيره بل بذاته، وعلي التقديم غير منقسم وأن يكون في زمان كله واحداً بهذه الصفة."[٤٩]، وبما أن الآن بالنسبة للزمان كالنقطة بالنسبة للخط ليس جزءاً منه وغير منقسم فإنه لا يمكن أن يكون في الآن حركة ولا سكون" فواجب إذن ضرورة أن يكون المتحرك إنما يتحرك والساكن إنما يسكن في زمان."[٥٠]

نخلص مما سبق إلي أنه علي الرغم من أن الآن عند أرسطو هو عدد الزمان، فإنه ليس وداخلاً فيه من حيث كون الزمان منفصلاً والواقع أن الزمان متصل لأنه مشغول بحركة متصلة، والحركة متصلة لأنها في مكان متصل، والمكان هو المتصل الأول، ثم أن نجد في الزمان متقدماً ومتأخراً، لأن

نجدهما في الحركة ولما كانت الحركة في المكان فهما يقالان بالإضافة إلي المكان أولاً، وإلي الحركة ثانياً، وإلي الزمان ثالثاً.(٥١)

ومن هنا نجد أن أرسطو قد حافظ علي اتصالية الزمان من حيث كونه عدداً للحركة المتصلة، ومن ناحية أخري، فإنه جعل الآن خارجاً عن ذات الزمان:" إن جزء الزمان زمان، وليس آن، كما أن جزء الخط خط وليس نقطة."(٥٢)

ب- البعد الميتافيزيقي للزمان عند أرسطو:- يقول أرسطو: "ونتبين ضرورة القول بقدم الحركة من اعتبار المتحرك والمحرك والزمان. أما الزمان فلا يخلو أن يكون إما قديماً أو حادثاً، فإن كان حادثاً، وكان الحدوث أو الكون يقتضي الحركة كان كونه متغيراً، اقتضى حركة سابقة علي البداية المزعومة للحركة وهذا خلف- وإن كان قديماً فهو متحرك لا ساكن، لأن السكون ما هو إلا عدم الحركة، فهو متأخر عنها، يقتضي إحداثه حركة أولي قبل الحركة ، وهذا خلف- وأما من جهة المحرك فإن عدم الحركة يعني أن: المحرك والمتحرك بعيدان الواحد عن الآخر، فلأجل أن تبدأ الحركة لابد من حركة تقرب بينهما، وهذه الحركة تكون سابقة علي بداية الحركة، وهذا خلف.

وأما الزمان فهو مقياس الحركة، أو هو نوع من الحركة، فإن كان قديماً كانت الحركة قديمة. فالزمان يقوم بالآن، والآن وسط بين مدتين، هو نهاية الماضي وبداية المستقبل، فليس للزمان بداية ولا نهاية، وإلا لزم أن لا يكون زمان قبله ولا بعده، ولكن قبل وبعد متضمنان، وهذا خلف.(٥٣)

أما الحجج الأخرى علي قدم الحركة فهي مركبة علي نمط واحد وهي طائفتان: طائفة خاصة بقدم الحركة، والأخرى خاصة بقدم العالم.(٥٤)

ويلزم قدم الحركة إثبات قدم علة تلك الحركة. لما كان الزمان لاحقاً للحركة الأولي، وأنه ينطبق عليه ما ينطبق عليها." وإذا كان هاهنا شيء يتحرك دائماً حركة مستديرة، يجب أن يكون باقياً دائماً، وكذلك فعله، فإن كان الكون والفساد مزمعين بالكون، فيجب أن يوجد فعل مختلف، فيجب أن يكون ذلك أعني الاختلاف- من قبلها، والدوام من سبب آخر، فهو إذن من السبب الأول أو من شيء آخر غيره. فيجب من الاضطرار أن يكون من العلة الأولي، فإن هذه العلة هي بذاتها سبب وهي المستحقة لرتبة التقدم. فيكون الدوام والبقاء علي حالة واحدة من سبب، والاختلاف من سبب آخر حتى يكون الدوام والاختلاف عنهما جميعاً. وهذان جميعاً ظاهران في حركات الأفلاك.(٥٥)

وفي هذا النص يوضح أرسطو أن للأزلية معنيين: أولهما نوع من الاستمرارية في الأشياء المتحركة أزلياً، كالسماء الأولي والأفلاك، وثانيهما أنها عبارة عن اللازمنية في الأشياء التي لا تتحرك فقط، كالمحرك الذي لا يتحرك، والعقول المفارقة، ومن حيث كونها موجودة أبداً- خارجة عن الزمان، ومن ثم لا يؤثر فيها. فالزمان إذاً صفة للأشياء الخاضعة للكون والفساد، أو الأشياء المتحركة حركة أزلية أي دائمة كالأجرام السماوية.(٥٦)

فقد اعتبر الموجود بمعني الموجود في الزمان، واعتبر الواحد غير موجود في الزمان، فقال عنه أنه شيء آخر.(٥٧) ولكن يمكن القول بأن هذا ازدواج في الوجود فليس مالا يوجد في الزمان بغير موجود، بل إنه موجود في اللازمان،

أو فيما يمكن أن نطلق عليه السرمدية الثابتة، أو الآن الثابت إذا ما كان معنـــي الآن هو الحضور.[٥٨]

هذا النص يثير إشكالا آخر، هل تعتبر الأمور التي بـــالقوة ذات وجـــود أم لا.؟ اختلف شراح أرسطو حول هذه الإشكالية، فمنهم من جعل الأمـــور التـــي بالقوة موجودات، وإن كان وجودها وجوداً ناقصاً. ومـــنهم مـــن جعلهـــا غيـــر موجودة علي الإطلاق. وهذا يأخذنا إلي التعرف علـــي معنـــي الممكـــن عنـــد أرسطو: "إن الممكن هو الذي ليس باضطراري، ومتي وضح أنه موجـــود لـــم يعرض من ذلك محال. إن الممكن يقال علي ضربين: ما كان علـــي الأكثـــر، والآخر: هو الذي يمكن فيه أن يكون وألا يكون."[٥٩]

من ذلك نتبين أن الممكن يمكن أن يطلق علي ما هو موجود، ولكن وجوده ليس ضروري، ولا يلزم عن افتراض عدمه استحالة منطقية، كمـــا يمكـــن أن يطلق علي ما ليس موجود بالفعل ولكنه موجود بالقوة.[٦٠]

عرف أفلوطين الزمان بأنه صورة للأزلية مقتفيا نزعة أفلاطون المثاليـــة، كذلك سايره في منهجه الثنائي، فقد ذهب إلي أن تعلق الأزلية بالجوهر العقلـــي الإلهي يناظر تعلق الزمان بعالم الأفلاك[٦١]- وعالم ما دون فلك القمـــر"عـــالم المثل وعالم المحسوس"

وإذا كانت الأزلية صنعة للموجودات العقلية وخاصية لها، فان الزمان يتعلق بالموجودات الحسية- ومن هذا المنطلق يمكننا أن نلاحظ فكرة حدوث الزمـــان عند أفلوطين - وان اقترن الزمان بالحركة فإن الأزلية تقتـــرن بالســـكون، ولا

نعني بالسكون غياب الحركة بمفهومها الحسي. وإنما نعني بالسكون السرمدية التي تتضمن الاستمرارية بالمفهوم العقلي.[٦٢] وسنعرض لفكر الافلاطونيه المحدثه بشيء من التفصيل.

٣- الأفلاطونية المحدثة:

ميز أنصار الأفلاطونية المحدثة بين نوعين من الزمان: الزمان الطبيعي وهو الذي عناه أرسطو في تعريفه للزمان بأنه مقدار الحركة من حيث القبل والبعد. والزمان الميتافيزيقي أو بمعني أفلوطيني، الزمان الأصيل الحقيقي الأول.[٦٣]

أ- أفلوطين :

يري أفلوطين أن العالم المعقول يتكون من ثلاث جواهر أو أقانيم – فكرة الأقانيم الثلاثة التي تأثرت بها المسيحية – هي: الواحد، العقل، النفس الكلية. أما الأول والثاني فثابتان مطلق الثبات وسرمديان وباقيان علي حالهما باستمرار يحييان ولكن حياتهما سكون دائم، وهذا لا يعني غياب الحركة بمفهومها الحسي وإنما المقصود هنا بالسكون السرمدية التي تتضمن الاستمرارية بالمفهوم العقلي – والأول الواحد لا يتحرك ولا يتغير علي وجه الإطلاق، بينما العقل الصادر عن الأول يقوم بعملية تعقله للأول الواحد لنفسه، وعن عملية التعقل هذه تصدر النفس الكلية أو الأقنوم الثالث.[٦٤] وعملية التعقل هذه بالضرورة حركة، ولكنها حركة من نوع آخر تختلف عن الحركة عند أرسطو، إذ هي حركة لا تتضمن أي تغير، حركة

معقولة لا حركة طبيعية. أما الزمان الأصيل والحقيقي فيوجد في هذه النفس الكلية أو الأقنوم الثالث، وبما أن هذه تحاكي الحياة العليا وهي سرمدية، فإن الزمان هو محاكاة للسرمدية.(٦٥)

يتضح من ذلك أننا من الممكن أن نصف الحقيقة الإلهية "الحياة العليا" بالأزلية والأبدية وبحياة لا تتغير ولا تتحول، وهذا ما يقصده أفلوطين بالسرمدية. وهكذا تحي الحقيقة الإلهية وجوداً ثابتاً لم ولن تتغير، وإنما يحي في السرمدية ومن ثم يمكن تعريف السرمدية بأنها حياة كلية مطلقة تامة لا آنات فيها، ولا فترات، وأنها تتعلق فقط بالموجود الحق منبثقة منه كامنة فيه.

إذن يتضح لنا أن أفلوطين أنكر العلاقة الجوهرية التي جعلها أرسطو بين الزمان والحركة، ولذا فقد عرف الزمان بأنه مدة حياة "النفس" وهو من حيث هو في ذاته، لا يقع تحت العدد، بل يضاف هذا إليه بتوسط حركة الأفلاك، وهي لا توجد الزمان ولكنها تظهره.(٦٦) والزمان يتشبه بالدهر والديمومة (٦٧)، وهو بذلك يشبه قولاً لأفلاطون: أن الزمان صورة للأزلية، من ثم نجده بني فكرته عن الزمان علي هذا القول ، فأصبح الزمان عنده مدة لحياة العالم السفلي الخاضع للتغير والذي هبطت إليه النفس فصارت في الزمان. أما الدهر الأزل السرمد الذي يوجد في الواحد وبالواحد فهو مدة حياة العالم المعقول الأبدي الأزلي الذي لا يتغير.(٦٨)

وثمة سؤال يطرح نفسه: هل ما هو أدني يفسر ما هو أعلي أم العكس.؟ أصحاب النزعة الميتافيزيقية أمثال أفلوطين يرون العكس الأعلى هو ما يفسر الأدنى، ومن هنا كان نقد أفلوطين لأرسطو، الذي اتهمه بأنه قلب الحقائق

حقائق الأشياء حيث ينتقل من الحركة الحسية إلي الزمان ثم من الزمـــان إلـــي الأزلية.

يري أفلوطين أن التفسير ينبغي أن يكون وفق منهج هابط من الواحد مبـــدأ الوجود إلي العقل، ومنه إلي النفس، وعنها انبثق الوجود المادي والزمان.

أيضاً نجد أفلوطين يوضح أن الأزلية ليست امتداداً لانهائياً للزمان فتكـــون بذلك لاحقة عليه، وإنما الأزلية مقترنة بالعالم العلوي السابق علي العالم المـــادي المقترن بالزمان. ومن هنا نجده أفلوطين يعتنق وجهة نظر أفلاطـــون فـــي تفسيره للزمان بأنه صورة للأزلية.

ب بروقلس :

يقسم بروقلس الزمان إلي دهر وزمان "فالدهر هو عدد للأشـــياء الدائمـــة والزمان هو عدد الأشياء الزمنية. وهذان العددان يعدان الأشياء فقط أي الحياة والحركة."[٦٩] والدهر يعد الكل دفعة واحدة، بينما يعد الزمان الأشياء الزمانيـــة جزءاً بعد جزء. كما أن الدهر يعد الأشياء الروحانية، بينما يعد الزمان الأشـــياء الجرمية الواقعة تحت الزمان.[٧٠]

ويتناول بروقلس فكرة السرمدية بشيء من التفصيل فهي عنده هي الدوام أو الاستمرار. ولكنه يميز فيها بين نوعين الأول: ســـرمدية "دهريـــة "، والثانيـــة سرمدية زمانية. الأولي قائمة وساكنة وموجودة باستمرار، وليس فيها تقـــدم أو تأخر، بينما الثانية متحركة وممتدة ويمكن أن يكون فيها تقدم وتأخر. ونســـتطيع القول بأن الأولي هي دوام السكون، بينما الثانية هي دوام الحركـــة.[٧١] يقـــول

بروقلس في هذا المعني:" فالدوام نوعان: أحدهما دهري، والآخر زماني. غير أن دوام أحدهما قائم ساكن، ودوام الآخر متحرك، وأحد هما يجتمع وأفاعيله كلها معاً لا بعضها قبل بعض، والآخر سائل ممتد وبعض أفاعيله قبل بعض، وكلية أحدهما بذاته، وكلية الآخر بأجزائه التي كل واحد فيهما متباين جزء ومباين لصاحبه بنوع الأول والآخر."(٧٢) وتزداد فكرة أزلية الزمان وضوحاً عند بروقلس من تفرقته بين أزلية الباري وأزلية الزمان: إذا قلنا في العالم أنه أزلي وقلنا في الباري – أنه أزلي لم نقصد بذلك إلي معني واحد لأننا إذا قلنا في الباري نريد به معني الدهر. وإذا قلنا في العالم أنه أزلي أردنا به معني الزمان ، فإن الذي يليق بالمتكون هو الزمان، والذي يليق بالموجود هو الدهر فمعني الأزلية في الباري تعالي هي الدهر، ومعني الأزلية في العالم هي الزمان.

نخلص من العرض السابق، إلي أنه لما كان الزمان متصلاً ولاحقاً بالحركة الدائرية الأزلية، فإنه عند أرسطو قديم. وإذا ما تصورنا الزمان معلولاً، فإنما تكون علته قائمة في أمرين : أولهما: الديمومة التي تكون للزمان باعتباره لاحقاً للحركة من أثر تحريك المحرك الأول، ومن هنا تكون ديمومته في إثبات الأزلية الأبدية اللامتناهية. ثانيهما: كونه عدد الحركة يجعل منه علة بالعرض للمتغيرات، فمن خلاله تحدث الحركة من كون وفساد وهو من هذه الوجهة يعتبر معلولاً للحركة التي هي مصدر التغير وعلته الحقيقية .فالأبدية بهذا المعني مزدوجة: إحداها أبدية الزمان في ذاته ، وتحوى الموجودات الزمنية الخاضعة للكون والفساد. والأخرى لا زمنية تشتمل علي المحرك الأول، والعقول المفارقة

ذلك هو التصور اليونانى لفكرة الزمان ببعدية الفيزيقى والميتافيزيقى، وإذا كان ذلك كذلك، فإنه من الأحرى لنا أن نتجه صوب الفكر الإسلامي لنتبين إلى أى مدى تأثر مفكروا الإسلام وفلاسفته بالفكر اليونانى، وما أهم الإبداعات التى أضافها هؤلاء الفلاسفة حتى ندحض الزعم القائل بأن الفكر الإسلامي خرج من تحت عباءة الفلسفة اليونانية وأنه ليس بخلق عبقري أصيل.

ثالثاً :- موقف بعض مفكري الإسلام وفلاسفته من مشكلة الزمان :-

١- المتكلمون:

انقسم المتكلمون حيال هذا الموضوع إلي فرقتين، فرقة أنكرت وجود الزمان علي الإطلاق، ويمثلهما المعتزلة، ويرجع هذا الإنكار إلي سببين أولهما: أن الزمان ليس تقدماً بالعلية أو الذات أو الشرف أو الرتبة، مثل تقدم الأمس علي اليوم، واليوم علي الغد.(٧٣) بل هناك حالات يحدث فيها الزمان وهي حال الماضي والمستقبل، والحاضر، وهذا الحاضر له وجود لا ينقسم، لأنه لو انقسم، لانقسم إلي ماض ومستقبل، وأدي هذا إلي التسلسل وهذا يشبه تمام الشبه قسمتهم الحركات إلي ثلاث حالات لا تتجزأ، وهذا الوجود الحاضر للزمان الذي لا ينقسم هو ما يسمونه بالآن، وهو يساوي عندهم الجوهر الفرد.(٧٤) وثانيهما:أن الماضي ما كان حاضراً والمستقبل ما سيصير حاضراً، ولما كان الحاضر غير موجود أو مستقر، لأنه عرض، والعرض لا يبقي زمانين، فلا ماض ولا مستقبل مستقر فاعتمادهم هنا قائم علي انفصال أجزاء الزمان، فهو عندهم غير موجود وغير مستقر، بل هو في حالة سيلان واستمرار دون انقطاع، تنتهي فيه الآن الحاضرة لتأتي آن أخرى، وإذا افترض أنه موجود، فهو منفصل فلا يوجد

اتصال بين آن وأخرى بل هي أنات ولحظات منفصلة تأتي وتذهب. ومن الملاحظ أنهم قد عللوا قولهم بانفصال أجزاء الزمان ،بأنه لو كانت أجزاؤه متصلة لكان ما حدث في زمان الطوفان حادثاً اليوم، وبالعكس، ولما ثبت عكس هذا ثبت امتناع اتصال أجزاء الزمان. بل هو كم منفصل، فما يوجد من الزمان عند هذا الفريق هو الآن وهو جزء من الزمان، وهو الحاضر الذي لا ينقسم، وإذا كان الزمان الحاضر غير منقسم، فكذا الكلام في الجزء الثاني الذي سيحضر عقب هذا الحاضر، والجزء الثالث إذ ما من جزء من أجزاء الزمان ماضياً كان أم مستقبلاً إلا وهو حاضراً حيناً ما، والحاضر عندهم غير منقسم.[٧٥] وهذا ما أشار إليه الجرجاني بقوله: " فتكون أجزاء الزمان غير منقسمة وهي المسماة بالآنات."[٧٦] ، ومما تجدر الإشارة إليه أنهم تعرضوا للانتقاد من ابن سينا وسنعرض هذه الانتقادات في حينها.

أما الفرقة الثانية فالتي تري: أن الزمان متجدد موهوم، ويمثلها غالبية الأشاعرة، فمذهبهم في الزمان:" أنه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم لإزالة إبهامه، وقد يتعاكس التقديران بين المتجددات، فيقدر تارة هذا بذاك، وأخرى ذاك بهذا."[٧٧] ويكون الزمان عند هذه الفرقة بربط عرض مجهول بعرض آخر معلوم، فيقال مثلاً حضر زيد عند طلوع الشمس إذا كان وقت طلوع الشمس معلوماً، أو العكس بأن يقال طلعت الشمس عند حضور زيد، إذا كان المعلوم هو حضور زيد.[٧٨] فالزمان عند هذه الفرقة يرجع إلي نوع من التقدير الذهني دون أن يكون له وجود في عالم المشاهدة، حيث إنه مجموع الأوقات ودلالاتها تدل علي الزمان، ومن ثم فهو جملة الأمور المؤقتة، وبدون هذا الربط بين العوارض لا يكون للزمان وجود، فالزمان على غير هذا الوجه لا وجود له.[٧٩] كذلك ما

يمكننا ملاحظته ان المتكلمين قالوا بتناهي قسمة الزمان إلي آنات لا تتجزأ، فما ينطبق علي الجسم الطبيعي ينطبق علي الزمان لأن من قال منهم بلا تناهي تجزئة الجسم ونص القول بأن الزمان مركب وقالوا حينئذ " إذا ثبت بالبرهان امتناع الجزء الذي لا يتجزأ، وتركب الجسم منه، فلا يكون الزمان مركباً من آنات متتالية، وإلا تركب الجسم من الأجزاء التي لا تتجزأ."(٨٠)

نخلص من رأى الاشاعرة حول هذه الإشكالية الزمان- إلى مخالفتهم للفلاسفة سواء كانوا يونانيين أم إسلامية في عدة نقاط هي:-

- استبعاد اقتران الزمان بالحركة - استبعاد الحقيقة الموضوعية للزمان، وإنما هو أمر متوهم - استبعاد اتصالية الزمان، لأن هذا يترتب علية استمرارية الزمان إلى ما لانهاية أو بالأحرى قدم العالم.

وكذلك اتضح موقفهم من هذه القضية مبلورا فيما يلى:-

- فكرة المعية أو التوقيت أو تقدير أمر مبهم بأمر معلوم وبخاصة حساب الأيام بطلوع الشمس.

- الزمان أمر ذاتي موهم ليس له حقيقة موضوعية.(٨١)

والآن بالنسبة للزمان عند المتكلمين، كالنقطة بالنسبة للخط ،فكما أن الخط يتناهى في القسمة إلي نقاط، كذلك يتناهى الزمان في القسمة إلي آنات، فنسبة الآن إلي الزمان كنسبة النقطة إلي الخط.(٨٢) فالخط يتجزأ إلي نقاط، والنقطة هي الجزء الفعلي للخط، كذلك الآن هو جزء الزمان الفعلي، وهو يساوي اللحظة

للزمان، وفيه يقسم الزمان إلي آنات ، ويمثل هذا الرأي في الفكـــر اليونـــاني – الفيثاغورية، والفكر الإسلامي المعتزلة والأشاعرة، والعصر الحديث إلي حـــد ما ديكارت الذي يري أن الشعور الكامن بالأبدية هو الشعور بالآن، فالمهم عنده ليس الزمان وإنما الآن.(٨٣)

٢ – الكـــــــندي:

استخدم الكندي مصطلح الإبداع كدلالة ميتافيزيقية تشير إلي حدوث الزمان، فيري الكندي أنه: لا جرم بلا زمان، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة فهو "مدة تعدها الحركة "(٨٤)، وهو في ذلك لا يختلف عن أرسطو في تعريفه للزمان فـــي بعده الفيزيقي. أما من حيث أزليته ،فإنه لما كان الزمان تابعاً للحركة ولما كانت الحركة لا تكون إلا جرم، فإنه يؤكد:"أن الجرم والحركـــة والزمـــان لا يســـبق بعضـها بعضاً أبداً."(٨٥)، وهذا معناه أن الجرم والحركة والزمـــان لهـــا أول أو طرف بداية أي حادثة.

ويؤكد الكندي علي فكرة تناهي جرم العالم ،وأنه حادث وله مبدع هـــو الله تعالي، وأن الإبداع هو الإيجاد عن ليس"العدم" وليس عن مادة قديمة غير متعينة كما هو الأمر عند أرسطو،ومن ثم فإن العالم عنده محدث من لا شيء ضـــربة واحدة في غير الزمان ومن غير مادة ما، بفعل القدرة المبدعة المطلقة من جانب علة فعالة أولي، هي الله.(٨٦)

فاكندى يثبت حدوث العالم من خلال فكرة التناهي تناهى جـــرم العـــالم– ومن ثم تناهى الزمان،وتناهى الأشخاص فهو يرى إن الزمان متناه، الانتهاء إلى

زمن محدد موجود، فليس الزمان متصلا- قارن الاشاعرة مما لانهاية له، بل من نهاية اضطراراً، فليست مدة الجرم بلا نهاية، وانية الجرم متناهية، فيمتنع أن يكون جرم لم يزل، فالجرم إذن محدث اضطراراً ،والمحدث محدث المحدث. إذ المحدث من المضاف، فالكل محدث اضطراراً عن ليس.(٨٧)

وإذا كان هناك على حد تعبير الكندى ارتباط وثيق بين الجسم والحركة والزمان فلا يتقدم أحدهم على الأخر فى الوجود وهو يثبت تناهى الجسم وتناهى الحركة ومن ثم فالزمان متناه، وبناء عليه فالعالم حادث.

وفكرة التناهى لم تكن جديدة ،فقد أخذها الكندى من المعتزلة عندما أقاموا دليلهم على حدوث العالم.

وهكذا تمكن الكندى بفضل فهم جديد للزمان أن يتخلص من الوهم الذى يفترض زماناً قبل حدوث الأشياء

وإذا كان الكندى قد اتفق مع أرسطو فى بعض الأمور إلا إن المبدأ الحاسم الذى يفصل بينهما هو القول بوجوب التناهى كل ما وقع بالفعل سواء كان حركة أوزماناً موجوداً بالفعل أو متقضياً. وكذلك الذى يحسم الموقف بين الكندى وأرسطو فهو القول بالعلة الفاعلة بالمعنى الحقيقى لها إلى الفعل المطلق، أقصد الفعل الحق، وهو إيجاد صور المحدثات إيجاداً أصلياً.

وفى اعتقادى متفقا مع الدكتور أبوريده، أن فكرة الحدوث حدوث العالم، تتفق مع المبدأ الأكبر فى الإسلام، وهو أن الله قد خلق هذا العالم المادى خلقا إبداعيا غير مسبوق بشى٠

وفيما يرى الدكتور علاء عبد المتعال: أن الاحتمالات فيما يتعلق بهذا العالم لاتخرج عن أن تكون :إ ما قديماً متحركاً على الدوام. وهذا موافق لارسطو. أو قديم تحرك بعد سكون وهذا مرفوض سواء من أرسطو أو الكندى أو قديما ساكنا دائما، وهو مرفوض بداهة ومرفوض عندهما، وإما أن يكون حادثا ساكنا دائما وهو باطل بداهه، أو حادثا متحرك بعد سكون وهو مرفوض أيضا،أو حادثا متحركا مع حدوثه وهذا ما ارتضاه الكندى.(٨٨)

ومما تجدر الاشاره إليه، أن الكندى يبدو على ما أعتقد- قد تأثر بالصابئة(٨٩)حيث إنهم اعتبروا الزمان أحد القدماء الخمسة،وقد أطلقوا عليه اسم الدهر مميزين بين زمان مقترن بالفلك الحادث، وزمان قديم هو الدهر.

وإذا كان أرسطو يتصور الزمان علي أنه عدد الحركة، فإن الكندي يوافقه علي ذلك، لكنه يري فوق هذا أن الزمان هو مدة وجود الشيء ما دام موجوداً فإذا زال وجوده زال زمانه.

٣- موقف أبو بكر الرازي الطبيب من قضية الزمان:

من المشكلات التي حاول الرازي الطبيب التصدي لها ومعالجتها، مشكلة الزمان، هل الزمان نسبي أم مطلق، هل هو جوهر أم عرض.؟

يضع فخر الدين الرازي تقسيما للحكماء حيال قضية الزمان، فيذكر أن طائفة قالت أنه مقدار حركة الفلك الأعظم، وطائفة أخري ذكرت أنه نفس حركة الفلك الأعظم وآخرون قالوا أنه لا معني للزمان إلا مجرد التوقيت. وقالت طائفة أخرى من الحكم أن الزمان جوهر أزلي واجب الوجود لذاته ولا تعلق في ذاته

ولا في وجود لا بالفلك ولا بالحركة وإنما الفلك بحركته يقدر أجزاءه ... ثم قالوا هذا الجوهر القائم بنفسه إن حصل فيه شي من الحركات ويقدر امتداد دوابه سبب تلك الحركات سمي زمانا، وأما إن خلا عن مقارنة الحركات، ولم يحصل فيه شي من التغيرات فهو المسمي بالدهر والأزل والسرمد.(٩٠)

ثم يوضح فخر الدين الرازي موقف الرازي الطبيب:"إن المثبتين للمدة فريقان، منهم من يدعي أن العلم بوجوده علم بديهي ضروري غني عن البيان والبرهان، ومنهم من حاول إثباته بالبينة والبرهان. أما الفريق الأول منهم محمد بن زكريا الرازي وقوم آخرون."(٩١)

فالزمان عنده واجبا لذاته، رافضا موقف أرسطو من أن الزمان عدد الحركة، ويندرج تحت مقولة الكم.

ويري أن الزمان ليس عرضاً بل تكمن "طبيعة الزمان من تأكد الوجود في ذاتها وقوة الثبات في جوهرها، بحيث لا يجوز عدمها رأسا، ولم تكن قط معدومة أصلا، فلا بدء لها ولا انتهاء، بل هي قارة أزلية.(٩٢)

وإذا كانت طبيعة الزمان تستمد قوة وجودها من كونها قارة أزلية، فان الزمان بهذا المعني هو الدهر "وأما الدهر فهو الزمان، وهو غير قابل للعدم، لأن كل ما يصح عليه العدم فانه عرف بعد وجوده بعدية زمانية. فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما وهذا خلف، فإذا قد لزم من فرض عدم الزمان محال لذاته فيكون واجبا لذاته.(٩٣)

من خلال هذا النص يتبين لنا أن الزمان جوهر ليس لكونه متعلقاً بالأمور

المتناهية، بل لتعلقه بالأمور الأزلية الأبدية التي لا تلحقها العددية، وليست مدة الموجودات الحادثة، إلا تلك التي تحدد المتقدم والمتأخر منها مما يجعلها خاضعة للعدد لا من حيث كون العدد مجرد لاحق مترتب علي تعاقب الحوادث.

ويبقي السؤال هل يعد الرازي الطبيب من أنصار القائلين بالحدوث أم من القائلين بالقدم؟

وإذا سلمنا بأن الزمان جوهر قديم سيال متدفق يجري؟ فإننا ستكون أمام زمانين: فهل يتميز أحدهما عن الآخر، فيتصف بخصائص الدهر؟ أم أنهما امتداد واحد؟

يقول ناصر خسرو: أما الطائفة الذين توهموا أن الزمان جوهر، فقد قالوا: أنه إن ارتفع الشئ الذي يمضى عليه الزمان فقد ارتفع زمانه معه، كما يرتفع زمان كل من يموت.

فان ارتفع الفلك الذي حركاته أعلي من جميع الحركات فقد ارتفع الزمان بجملته. وأما الدهر فليس هو الزمان، بل هو حياة الحي القائم بذاته، كما أن الزمان حياة الأشياء، التي لها حياة قائمة بغير ذاتها، إن الدهر هو عدد الأشياء الدائمة والزمان هو عدد الأشياء الزمانية، وهذان العددان يعدان الأشياء فقط، أعني الحياة والحركة. فان كان عاد، إما أن يعد جزءا بعد جزء، وإما أن يعد الكل معا. فان كان هذا علي ذاك قلنا: أن الشئ الذي يعد الكل هو الدهر، والشئ الذي يعد الأجزاء جزءا بعد جزء هو الزمان، وليس الدهر ذهاب البتة بل هو في حال واحدة لأنه حياة وثبات للأشياء التي لا تتغير حالها.[٩٤]

وهذا النص يوضح موقف الرازي الطبيب، من مسألة قدم العالم، أو العالم بين مؤيدي الحدوث ومؤيدي القدم. فالقديم عنده هو الدهر الذي هو حضور الثوابت التي لا تتناهي أزلا وأبدا – وفي نظري – يقترب من التصور الأفلاطونى للزمان الذي هو كما ذكرنا سالفا "صورة الأزلية المتحركة" فيجعل من الأمور المتقدمة والمتأخرة المتناهية مجرد عرض يلحق بجوهر قديم هو الدهر، ويخضع للأعداد المتناهية فتكون الحركة لاحقة له.

٤ – الفارابي:

ظهر البعد الميتافيزيقي للزمان واضحاً جلياً خلال حديثه عن الفيض وقدم العالم وقدم الزمان، دون التعرض تفصيلاً للبعد الفيزيقي له "أي الزمان" فالبعد الفيزيقي، من الممكن معرفته من خلال نصه الذي يقول فيه:"ولا يجوز أن تكون حركة متصلة إلا الحركة المستديرة ،والزمان يتعلق بهذه الحركة."[٩٥] ويعرض لأجزاء الزمان بقوله:"ومقطع الزمان يسمي آنا."[٩٦] وهذا يعني أن الفارابي يجعل الآن حداً من حدود الزمان ويؤكد علي ذلك قائلا:"ولا يجوز أن يكون للحركة ابتداء زماني، ولا آخر زماني."[٩٧] باعتبار أن الزمان في ذاته حادث عن الحركة المستديرة للفلك.

وإذا كان بعض الباحثين قد أغفل أو غض الطرف عن البعد الفيزيقي للزمان عند الفارابي ظنا منه أن الفارابي لم يعره انتباهه، إلا إننا نقول، أن الفارابي قد أولي هذه القضية جل اهتمامه سواء ببعدها الفيزيقي أو الميتافيزيقي.

وارجع الفارابي أهمية هذه القضية في بعدها الفيزيقي علي ما أعتقد – إلي

تركيب ما أو شبيه بالتركيب، والفساد هو انحلال ما أو شبيه بالانحلال ..... وكل ما كان تركيبه من أجزاء أكثر كان زمان تركيبه أطول وكذلك ما كان انحلاله بأجزاء أكثر كان انحلاله في زمان أطول وكل ما كان من هذين ذا أجزاء أقل كان زمانه في التركيب والانحلال أقصر وأقل ما يقع عليه التركيب والانحلال شيئان، لأن الشيء الوحيد لا تركيب فيه ولا انحلال .... ولا يجوز التركيب والتحليل إلا في زمان .... والتحليل والتركيب الذي يحدث بشيئين فقط إنما يكون في الآن المحض والذي يكون لأشياء أكثر من اثنين إنما يكون في زمان وطول ذلك الزمان وقصره يكون بحسب كثرة تلك الأشياء وقلتها.[٩٨]

وهذا النص يوضح أن المركب لا بدله من زمان يحدث فيه التركيب، ويترتب على ذلك العكس، بمعني أن التركيب والتحليل لابد أن يتم في زمان معين. ويقرر الفارابي أن المركب من شيئين بسيطين إنما يقع في الآن المحض فيميز بذلك بين الآن والزمان وقد ذكرنا سالفا إن الفارابي يصرح بأن الآن مقطع الزمان. فهل يعني ذلك أنه يصرح أولا بأن الآن جزء الزمان ثم يعود فيجعله خارجا عنه؟ وهل هذا التعارض يكمن في اعتباره للآن مقطعا للزمان لا من حيث كون الآن داخلاً في حد الزمان بل من حيث أن الآن عارض للزمان.؟

يقر الفارابي أنه ليس للزمان زمان. ثم يشرح معني أن البسيطين إنما يتكونان في الآن، بقوله أن الهيولي والصورة المادة والصورة مبدءان بسيطان يتكونان في اللازمان أو فيما يسميه الآن. فالآن هو مبدأ الكون والفساد لبداية التركيب من بسيطين علي اعتبار أن بدء الكون يحدث دفعة واحدة بلا زمان أو في آن.

وإذا نظرنا ودققنا النظر لسوف نجد تشابها واضحاً الفارابي والكندي في التصور الأول لإيجاد العالم وان لم يسمه خلقا مثلما فعل الكندي باعتبار الارتباط الواضح والصريح بين العالم والزمان والحركة وحدوثهم جمعيا دفعة واحدة بلازمان يتقدمهم، فحدوثهم في الآن.

كذلك يتضح مفهوم الآن عند الفارابي، فهو الحضور الأبدي الأزلي اللأزماني.

ويبقي السؤال: كيف يكون الآن هو بدء الزمان وجميع التكونات ثم يكون مقطعا للزمان، الصائر من ماض إلي مستقبل لا حضور فيه. إن ما يمكن استنتاجه من أقوال الفارابي، هو اعتباره الزمان أولياً كما يعتبر"الآن المحض" لا زمانيا بالرغم من كونه مقطعا للزمان، ومن ثم نجده يقرر أن "الزمان بدء، وبدؤه هو الأول المحض فبدء الشيء غير الشيء ..... فكونه كان دفعة بلازمان، وكذلك يكون فساده بلازمان، ومن البين أن كل ما كان له كون فله لا محالة يكون فساد إن العالم بكليته متكون فاسد وكونه وفساده لا في زمان، وأجزاء العالم متكونة فاسدة، وكونها وفسادها في زمان.[٩٩]

إن العالم كائن فاسد لا في زمان من جهة انه معلول لعلة. ولكن ماذا قبل كون العالم؟ "إن كان كل شئ في عالم الكون والفساد مما لم يكون فكان قبل الكون ممكن الوجود، إذ لو كان ممتنع الوجود لما وجد، ولو كان واجب الوجود لكان لم يزل ولا يزال موجودا.[١٠٠]

ثم يوضح في نص آخر معني الإيجاد بقوله "ووجود جميع الأشياء منه علي

الوجه الذي يوصل أثر وجوده إلي الأشياء فتصير موجودة والموجـودات كلـه علي الترتيب حصل من أثر وجوده.(١٠١)

الإبداع عند الفارابي :-"الإبداع هو حفظ إدامة وجود الشيء الـذي لـيس وجوده لذاته إدامة لا يتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع.(١٠٢)

وتعريف الإبداع عند الفارابي يختلف عن تعريفه عند الكندي، فـإذا كـان الإبداع عند الكندي هو إظهار الأيس عن ليس، بمعني إيجاد الموجود عن العدم، نجد الفارابي يعرفه بأنه حفظ إدامة وجود الشيء الذي ليس وجودة لذاته إدامة لا يتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع وحفظ الإدامة هو حفظ لازمـاني. وإن أوحي ذلك التعريف للإبداع بمعني القدم، إلا إنه ينبغي الإشارة إلي أن الإبـداع مبدأ يشمل جميع الأشياء بما فيها سائر الصفات الإلهية.(١٠٣) التي ليسـت عـين ذات المبدع، أن الإدامة تكون للشئ الذي لا يتصل بشيء غيره إلا بذات المبدع الذي أبدعه، أي الذي يحفظ إدامة يحفظ إدامة وجوده، فالإدامة بهذا المعني تكون أولاً: بصفات الله تعالي لأن ذات الله وحدها هي التي تديم وجود سائر صـفاته تعالي بلا شريك "ونسبة جميع الأشياء إليه من حيث إنه مبدعها أو هو الذي ليس بينه وبين مبدعها واسطة وبوسطته تكون علة الأشياء الأخر نسبة واحدة.(١٠٤)

ثم ينتقل الفارابي بعد ذلك إلي التفريق بين عالم الخلق الزماني وعالم الأمر اللآزماني:"امتنع مالا تتناهي لا في كل شئ، بل في الخلق وما له مكانه ورتبـة ووجب في الأمر فهناك الغير المتناهي كم شئت.(١٠٥)

فعالم الأمر اللامتناهي يمثل الحضور اللازماني لذلك ذكر الفارابي أنـه لا

يعلم عدد الجواهر العقلية، وهي الملائكة في رأية. ويفضل تصوره لعالمي الخلق والأمر، وعلاقتها بواجب الوجود بذاته فيقول:" لحظت الأحدية نفسها فكانت قدره، فلحظت القدرة فلزم العلم الثاني المشتمل علي الكثرة وهناك أفق عالم الربوبية يليها عالم الأمر يجري به العلم علي اللوح فتتكثر الوحدة حيث يغشى السدرة ما يغشى و يلقي الروح والكلمة، وهناك أفق عالم الأمر يليها العرش والكرسى والسموات وما فيها كل يسبح بحمده ثم يدور علي المبدأ، وهناك عالم الخلق، يلتفت منه إلي عالم الأمر يأتونه كل فردا.(١٠٦)

ثم يحدد الفارابي في كتابه فصوص الحكم، مصدري الحس والعقل عند الإنسان بقوله:"الحس تصرفه فيما هو من عالم الخلق، والعقل تصرفه فيما من عالم الأمر، وما هو فوق الخلق والأمر فهو محتجب عن الحس والعقل."(١٠٧)

ثم يقدم تصورا لعلاقة إدراك الإنسان بعالم الأمر اللازماني، وامتزاج روح الإنسان بجسده، الذي يمثل عالم الخلق الزماني:"إن الروح الذي لك من جوهر عالم الأمر لا يتشكل بصورة ولا يتخلق. بخلقه، ولا يتعين بإشارة ولا يتردد بين سكون وحركة، فلذلك تدرك المعدوم الذي فات، والمنتظر الذي هو آت وتسبح في عالم الملكوت وتنتقش من خاتم الجبروت.(١٠٨)

خاتمة البحث

نخلص مما سبق إلي ما يلي :-

١- إن الثنائية بين الأزلية فكرة الأزلية وفكرة الزمان لدي أفلاطون ترجع في أصلها إلي تصور الهنود للزمان أزلية عالم الأرواح، وزمانية عالم الأجسام بمعني أن عالم الأرواح هو الأزلي الأبدي الخالد الذي لا يحل عليه الفساد والفناء. أما عالم الحواس، العالم المادي فهو الذي يوجد في زمان معين، ويحل عليه الفساد ومن ثم فهو زماني بمعني أنه محدد بزمن وقت محدد معلوم. وهذا ما عبر عنه أفلاطون، بعالم المثل، وعالم المحسوس، فعالم المثل هو الأزلي الذي يتميز بصفات الجلال والجمال، والكمال والبهاء، والسرمدية والخلود، أما عالم المحسوس فهو العالم المادي الذي يحياه الإنسان، والنفس الإنسانية في حالة توق دائم إلي عالمها الأبدي عالم المثل وإذا كانت الأزلية حيث الحضور الدائم صفة الصانع والنموذج، فإن الزمان حيث القبل والبعد، والمستقبل صفة المتحركات.

أما الذين نسبوا إلي أفلاطون القول بقدم العالم، ومن ثم قدم الزمان، فقد استندوا في ذلك إلي قدم العماء المادة الأولي التي منها تشكل العالم وأن لم تقترن هذه بالزمان.

٢- فكرة دورة الزمان أو دورية الزمان، ترجع في أصولها إلي الفكر

الهندي، وقد تاثر بهذه الفكرة هيرا قليطس والمدرسة الرواقية، وهذا إن دل علي شي فإنما يدل علي ظاهرة التأثير والتأثر المتبادل بين حضارة اليونان، وحضارات الشرق القديم، مما يدحض آراء المستشرقين الذين يرون أن الفكر اليونانى"المعجزة اليونانية". خلق عبقري أصيل، وأن الفلسفة نشأت و ترعرت في اليونان.(١٠٩)

٣- البعد الفلكي للزمان أول من تحدث عنه المصريون والبابليون، قد تأثر أرسطو بهذه الفكرة، يرجع الفضل إليه في نقل مفهوم الزمان من التجريب إلي التجريد.(١١٠)

٤- يري أرسطو أن وسيلة عد الزمان هي الآن الذي لا يدخل في الزمان وإلا انتفت اتصالية الزمان لذلك جعله يعد الزمان بالوهم من قبل أنه قائم في النفس الناطقة، لأن الآن ليس فيه حركة ولا سكون.

٥- توصل أرسطو إلي فكرة أخري جديرة بالبحث، هي البعد الذاتي للزمان، فلما كان الزمان عددا للحركة ومقياساً لها، فانه لا وجود لمقياس بدون النفس القائسة أي النفس الناطقة.

٦- إن القائلين بحدوث الزمان عند أفلاطون قرنوا بين الزمان والعالم المادي، عالم المتغيرات، ولما كان الأخير مصنوعا كان الزمان المقترن به حادثا.

٧- وإذا كان أرسطو في مجال الوجود انتقل من المتحرك إلي المحرك الأول فكرة المحرك الأول وفي مجال المعرفة انتقل من المحسوس

إلي المعقول، فانه في موضوع الزمان، ينتقل من الحركة الحسية إلي الزمان مقياسها ثم من الزمان إلي الأزلية، فان ذلك يعد في نظر أصحاب الاتجاه المتيافيزيقي – أفلوطين قلبا لحقائق الأمور. ذلك أن ما هو أدني لا يفسر ما هو أعلي، بل العكس، من ثم فان التفسير ينبغي أن يكون وفق منهج هابط من الواحد مبدأ الوجود إلي العقل، ومنه إلي النفس ومنها انبثق الوجود المادي والزمان.

ومن هنا نجد رضا أفلوطين عن تفسير أفلاطون للزمان بأنه صورة الأزلية بذلك تكون أسبق من الزمان، وسخطه علي تفسير أرسطو ذلك أن ما هو أسمي لا يفسر في ضوء ما هو أدني. كما أنه لا ستدل علي العلة بالمعلول.

٨- تأثر كثير من فلاسفة الإسلام بفكر الصابئة – كالكندي- والرازي الطبيب – وابن مسرة – ، وغيرهم بتصورهم الكواكب علي أنها حية عاقلة مدبرة للعالم الأرضي وأيضاً اعتبارهم الزمان أحد القدماء الخمسة، وقد أطلقوا عليه الدهر مميزين بين زمان مقترن بالفلك حادث وزمان قديم هو الدهر.[١١١]

٩- ومن النتائج التي توصلنا إليها، تأثر الرازي الطبيب في فكرته بأن الزمان جوهر قديم يجري بتعريف أفلاطون للزمان بأنه الصورة المتحركة للأزلية، كما تأثر بالأفلاطونية المحدثة – أفلوطين، في اعتبار الزمان أزليا، وفي وصفه نمطين من الزمان، هما الأزلية المتعلقة بالكائنات الأزلية والزمان المتعلق بالحركة.

١٠- كذلك من النتائج المهمة التي توصلنا إليها خلال مسيرتنا مع هذا البحث، اتفاق الكندي مع أرسطو، رائد الفلسفة المشائية في بعض الوجوه، واختلافه معهم في بعض الوجوه الأخرى فمن وجوه الاتفاق أن الكندي يعتبر الكون، أي إيجاد الأشياء وإحداثها حركة، وهو في ذلك يتفق مع أرسطو، الذي كان يري أن من الحركات الأربع" حركة الكون والفساد"، وإن كان الكون عند فيلسوف اليونان مخالفا للكون عند الكندي. فبينما كان ذاك يري أن الكون ظهور عن كمون، نجد أن الكندي يري أن الكون الخلق والإحداث من العدم.

وهنا يكمن موطن الخلاف بينهما ، فالعالم عند فلاسفة اليونان قديم غير مخلوق في جملته وأجزائه، في مادته وماهيته وكما يذكر د. سامي لطفي. إذا ما رجعنا إلي فكر الطبيعيين الأوائل القائلين بمبدأ أو أصل لهذا العالم، فإننا نجد أن هذا الأصل مادة قديمة لا فرق بين كونها ماء، أو تراب أو هواء، أو نار، وقدم المادة والمبدأ يترتب عليه ضرورة قدم الموجودات والأشياء المصنوعة من هذه المواد.(١١٢)

وإذا ما اتجهنا إلي أفلاطون، فإننا نجده من أنصار القدم، علي عكس ما تصوره بعض الباحثين في فكر أفلاطون، فالمادة التي تشكل منها هذا العالم قديمة، قدم الصانع الذي شكلها علي النحو الذي نري عليه الموجودات. هذا فضلا عن أن فكرة الخلق عند أفلاطون غير واضحة. أما أرسطو، فإننا إذا دققنا النظر في مسألة العالم عنده، لسوف نجده من القدميين

إذ أن العالم عنده قديم قدم الحركة التي يتحرك بها، وقدم الأجسام التي تتحرك فيه، وقدم الزمان الذي يعد هذه الحركة وتستغرقه الأجسام في حركتها، سواء تحركت حركة مكانية أو استحالة أو نمو ونقصان، أو حتى حركة كون أو فساد، إذ أن كل هذه الحركات تحتاج إلي فترة زمنية معينة.(١١٣)

١١- إن الأشاعرة ممن يقولون بعدم اتصال الزمان، فكما أن الحركة غير متصلة وإنما يتوهم الذهن ذلك بين بداية كل جزء من المسافة ونهايتها فكذلك الزمان.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخري - فإنه في اعتقادي - أن موقف الأشاعرة إزاء اعتبار الزمان أمرا متوهما من جهة وانفصال أجزائه من جهة أخري إنما تحكمه الاعتبارات الدينية أو الكلامية لا الفلسفية.

علاوة علي ذلك، فان أول إشارة للزمان علي أنه أمر متوهم إنما وردت في رد الغزالي علي ابن سينا بصدد قدم العالم، قد كان ابن سينا يري أنه لا معني للزمان قبل وجود العالم، لاقتران الزمان بوجود الفلك وحركته، فلكي يثبت الغزالي تقدم الله علي العالم بالزمان - وقد كان ابن سينا ينكر ذلك - اضطر- أي الغزالي- إلي افتراض عدم ثم إيجاده ثانيا، حينئذ يقال كان الله ولا عالم معه ثم صار ومعه عالم.(١١٤)

١٢- كذلك من نتائج البحث المهمة، تبني الأشاعرة للعديد من الأفكار التي تشعبت عن موقفهم من قضية الزمان.

أ- الزمان مجموع أوقات لا اتصال بينها.

ب- فكرة المعية أو التوقيت أو تقدير أمر مبهم بأمر معلوم وبخاصة حساب الأيام بطلوع الشمس.

جـ- الزمان أمر متوهم ذاتي ليس حقيقة موضوعية.(١١٥)

١٣- لم يذكر فلاسفة اليونان جميعاً: أن الوجود اللازماني كائن فاسد، في حين أن الفارابي - علي النحو الذي عرفننا - قد ذكر ذلك موضحا أن كون وفساد الموجودات اللازمانية، إنما يحدث في الآن المحض، بأمر الله تعالي، علي الرغم من اتفاقه معهم جميعا في أن كل مركب، فهو كائن فاسد في الزمان إلا أنه يؤكد ما لم يذكره أي واحد منهم، وهو أن المتكون من بسيطين فقط، إنما يحصل كونه وفساده في الآن المحض اللازماني.

١٤- الوجود اللازماني عند الفارابي يشبه في تصوره ذلك الذي وجدناه عند أفلوطين مع وجود اختلافين أولهما: أن الوجود اللازماني عند الفارابي كائن فاسد في الآن المحض بالنسبة للمرتبة الثانية من الموجودات بما فيها الجواهر العقلية والروحية المفارقة.

وثانيهما: تحديد الفارابي لبدء الإيجاد من جهة واجب الوجود بذاته، لا من جهة كون واجب الوجود قد حصل علي علمه وجود الموجودات اضطرارا - كما تصور أفلوطين- بل إن حصول الموجودات عنه إنما تم بعلمه وإرادته ورضاه.

١٥- من النتائج المهمة أيضا- ملاحظة دقيقة علي الفيض بمفهوم الفارابي، والفيض الأفلوطيني فالفيض عند أفلوطين لا [illegible]

انبثاقه عن الواحد أما الكون والفساد عند الفارابي، فيجب التأكيد علي أنه نوعان: كون وفساد ما تركب من بسيطين في"الآن المحض" أي في اللازمان وهذا الكون والفساد إذا ما نظر إليه الكائن الزماني لم يحظ بطرفيه وبالتالي فهو بالنسبة لعالم الخلق وجود لا يتناهى.

أما النوع الثاني من الكون والفساد عند الفارابي فهو للموجودات الزمانية المادية التي تتكون وتفسد في الزمان، ولذلك يمكن القول بأنه عند الحديث عن الزمانيات، نكون بصدد تصور الماديات المحسوسة الحادثة الفانية.

ومن هذا المنطلق نقول – ولا نتحرج من القول – بأن الفيض بهذا المعني لا يعني قولا بالقدم وذلك إذا ما نظرنا إلي تلك الفوارق الأساسية سالفة الذكر– بين الفيض الأفلوطيني، وبين الإيجاد والإبداع عند الفارابي. فالفارابي اتخذ من الفيض طريقا حاول خلاله أن يوفق بين مقتضيات العقل ومتطلبات الشرع. بين العقل والنقل.

وأخيرا – أود أن أقول – أن الحديث عن الزمان وما يتعلق به من مشكلات كان وسيظل مجالا خصباً للعديد من الدراسات التي تمت والدراسات التي ستأتي في المستقبل، سواء ببعديه الفيزيقي أو الميتافيزيقي.

والله الموفق

الباحث

الهوامش

١- د. علاء عبد المتعال:- تصور ابن سينا للزمان وأصوله اليونانية رسالة دكتوراه الإسكندرية ١٩٨٤م ص١.

٢- د. عبد الغفار مكاوى:- الحاضر السرمدي والخطة الخالدة مقال في الحكمة مجلة الدراسات الفلسفية والاجتماعية ليبيا ص٤٠-٤١.

٣- الرجع السابق ص ٤٣ .

٤- د. صمويل كريمر:- أساطير العالم القديم ص ٢٩٧.

5- Henri Frankfort: Before Philosophy, The University Of Chicago, Fouthe edition, 1959, P212-213.

6- Burnet : Early Greek philosophy, london , 1965, p,52

7- IBId : p,78

٨- د. علاء عبد المتعال:- مرجع سابق ص٤.

٩- برستيد:- تصور الفكر الديني في مصر القديمة ترجمة زكي سويدان دار الكرنك القاهرة ١٩٦١م ص٣٤٧.

١٠- المرجع السابق:- ص١٣٩-١٤٠.

١١- د. علاء عبد المتعال:- مرجع سابق ص٤.

١٢- طه باقر:- أسطورة ملحمة جلجامس العراق ١٩٧٥م، وانظر صفوت كمال: مفهوم الزمان بين الأساطير والمأثورات الشعبية، عالم الفكر العدد الثاني، يوليه ١٩٧٧م ص٢١٣ ٢١٤.

١٣- د. صمويل كريمر:- مرجع سابق ص٣١٥.

١٤- د. علاء عبد المتعال:- مرجع سابق ص٥.

١٥- د. كريمر:- مرجع سابق ص٢٥٢.

16- Platos Timaeus, Translated By Desmond lee, Peuguin Classics Books, 1976, p.53.

17- Plato :IBId, p.33.

١٨- جورج سارتون:- تاريخ العلم والنزعة الإنسانية ترجمة د. توفيق الطويل وآخرون القاهرة ١٩٧٨م ح٣ ص١١١.

19- Plato : Ibid, p.51.

20- Plato : Ibid, p.53.

Plato : Ibid, p.53.

٢٢- د.عبد الرحمن بدوي:- الزمان الوجودي القاهرة ١٩٥٥م ص٥٣.

Plato : Ibid, p.50.

24- Plato : Ibid, p.99.

٢٥- د. حسام الألوسي: الزمان بين الدين والفلسفة مجلة عالم الفكر العدد الثاني ص١٥١.

٢٦- د. علاء عبد المتعال:- مرجع سابق ص١٠.

٢٧- أ. يوسف كرم:- تاريخ الفلسفة اليونانية القاهرة ١٩٥٣م ص٨٤.

٢٨- د. حسام الألوسي مرجع سابق ص١٥٣.

٢٩- **Plato : Ibid, p.50.** وانظر د.علاء عبد المتعال:- مرجع سابق ص١١.

30- Farsyih, I . M . Gad and the world, London, 1951, p.93.

٣١- بارتلمي سانتهلير:- مقدمته لكتاب الطبيعة لأرسطو أحمد لطفي السيد دار الكتب ١٩٣٥م ص٩-١٠، وانظر د. حسام الألوسي: مرجع سابق ص١٥٧.

32- Great Books of the western world, London, 1952, p.900.

٣٣- أ. يوسف كرم:- مرجع سابق ص٨٢-٨٧.

٣٤- د.علاء عبد المتعال:- مرجع سابق ص١٢.

٣٥- د.عبد الرحمن بدوي:- مرجع سابق ص٥٣-٥٦. وانظر د.إبراهيم العاتي، الزمان في الفكر الإسلامي دار المنتخب العربي بيروت ط أولي ١٩٩٣م ص٧٧.

٣٦- د. حسام الألوسي:- مرجع سابق ص١٥٧.

٣٧- أ. يوسف كرم:- مرجع سابق ص١٤٤.

٣٨- أرسطو طاليس:- الطبيعة ترجمة إسحاق بن حنين تحقيق د.عبد الرحمن بدوي القاهرة ١٩٦٤م ح١ ص٤١٨.

٣٩- المصدر السابق :- ح١- ص٤١٨-٤١٩.

٤٠- السابق جـ١ ص٤٢٠.

٤١- نفسه:- جـ١ ص٤٣٢-٤٣٣، وانظر د.عبد الرحمن بدوي مرجع سابق ص٦٠-٦١.

٤٢- نفسه :- ص٤٤٤.

٤٣- نفسه :- ص٤٢٠.

٤٤- نفسه :- ص٤٢٢

٤٥- نفسه :- ص٤٢٢.

٤٦- نفسه :- ص٤٢٢.

٤٧- د.علاء عبد المتعال:- مرجع سابق ص٢٤.

٤٨- أرسطو:- المصدر السابق ص٤٣٢.

٤٩- المصدر السابق:- ص٦٤٦.

٥٠- نفسه :- ص٦٤٦. وانظر **Ross, Aristot, ch, philosophy of nuture, university, paperbacks, 1969, p.89.**

51- Ross, Ibid, p.89.

52- Ross, Ibid, p.95.

٥٣- أرسطو :- مصدر سابق ص٦٤٦. وانظر **Ross, Ibid , p.89.**

٥٤- أ. يوسف كرم مرجع سابق ص ١٤٥-١٤٦.

٥٥- أرسطو:- مقالة اللام ضمن أرسطو عند العرب تحقيق د.عبد الرحمن بدوى بيروت ١٩٧٨م- الطبعة الثانية ص٤-٥.

٥٦- د. حسن جراى:- الزمان والوجود اللازماني في الفكر الإسلامي بحث في مجلة جامعة الفاتح ليبيا العدد الأول ص٧١،٧٢. وانظر **Ross: IBId, P91.**

٥٧- د.علاء عبد المتعال:- مرجع سابق ص٣٠.

٥٨- نفسه :- ص٣٠.

٥٩- د. عبد الرحمن بدوي:- منطق أرسطو القاهرة ١٩٤٨م جـ١ ص١٤٢.

٦٠- أرسطو:- مصدر سابق - ص٤١.

61- Plptinus : The Third Ennead , Traus By Stephen Macknna And Philip Pee Warmer, P96.

62- Plotinus : IBId, P98.

٦٣- د.عبد الرحمن بدوي:- مرجع سابق ص٧٤.

٦٤- د.عبد الرحمن بدوي:- المرجع السابق ص٧٥.

٦٥- نفسه :- ص ٧٥.

٦٦- بينيس:- مذهب الذرة عند المسلمين ترجمة د. عبد الرحمن بدوي مصر ١٩٤٦م ص٥٠.

٦٧- أفلوطين:- أثولوجيا الميمر الثامن ضمن أفلوطين عند العرب د.عبد الرحمن بدوي دار النهضة العربية ١٩٦٦م ط٢ ص١١١.

٦٨- بينيس:- مرجع سابق ص٥١.

٦٩- أبروقلس:- مبادئ الإلهيات تحقيق جير هارد أندرس المعهد الألماني للأبحاث الشرقية بيروت ١٩٧٣م ص٢٢.

٧٠- د. إبراهيم العاتي:- مرجع سابق ص٩٠.

٧١- د. إبراهيم العاتي المرجع السابق - ص٩١.

٧٢- أبروقلس:- الإيضاح في الخير المحض ضمن الأفلاطونية المحدثة عند العرب د.عبد الحمن بدوي النهضة المصرية ١٩٥٥م ص٣٠.

٧٣- الجرجاني:- شرح المواقف الإيجي طبعة القسطنطينية ١٨٧٩م ص٢١١، وأنظر سعد الدين التفتازاني :- شرح المقاصد تحقيق عبد الرحمن عميره مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة جـ٢ ص١٩٣.

٧٤- د. منى أبو زيد:- التصور الذري في الفكر الإسلامي لبنان ١٩٩٤م ط أولى ص١٣٩.

٧٥- نفسه :- ص ١٤٠.

٧٦- الجرجاني:- مصدر سابق ص٢١٢.

٧٧- دائرة المعرف الإسلامية مج١٠ مارة الزمان ص٣٧٨، وانظر د.جميل صليبان المعجم الفلسفي بيروت ١٩٧٩م جـ٢ ص ٦٣٧، وانظر عالم الفكر مج٨ العدد الثاني ١٩٧٧م، وأيضاً د.حسام

الألوسي: مرجع سابق، والإيجي : مصدر سابق ص٢١٩، والتفتازاني:- مصدر سابق جـ٢ ص ٢٠٢.

٧٨- د. منى أبو زيد :- مرجع سابق ص ١٤٢.

٧٩- ابن سينا:- الشفاء السماع تحقيق سعيد زايد الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٣م م٢ ف١٠ ص ١٥١، وانظر د.عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا دار المعارف القاهرة ١٩٧١م ص ٢٤٠.

٨٠- الجرجاني:- مصدر سابق ص٢٠٧، وانظر فخر الدين الرازي المطالب العالية جـ٥ ص٦٩ جـ ٦ ص ٤٠.

٨١- د.علاء عبد المتعال:- مرجع سابق ص ٩٣.

٨٢- التهانوى:- كشاف اصطلاحات الفنون طبعة كلاكتا الهند١٨٩٢م جـ١ ص ١٤٠-١٥٨.

٨٣- د. منى أبو زيد:- مرجع سابق ص ١٤٥-١٤٦.

٨٤- الكندي:- رسالة في الفلسفة الأولى ضمن رسائل الكندي الفلسفية القاهرة ط أولى ١٩٥٠م ص ١١٧.

٨٥- المصدر السابق :- ١١٩.

٨٦- الكندي:- رسالة في إثبات تناهي جرم العالم ص١٨٦ وما بعدها.

٨٧- المصدر السابق ص ٢٠٢.

٨٨- د. علاء عبد المتعال:- مرجع سابق ص٦٤.

٨٩- الصابئة . . . . .

٩٠- أبو بكر الرازي الطبيب:- القول في القدماء الخمسة بحسب ما ورد في كتاب المطالب العالية تحقيق بول كراوس ضمن مجموعة رسائل فلسفية ص٢٧٦-٢٧٧.

٩١- المصدر السابق:- ص ٢٧٢.

٩٢- نفسه :- ص ١٩٩.

٩٣- فخر الدين الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين مصر ١٣٢٣ ص٢١٤-٢١٥.

٩٤- ناصر خسرو:- زاد المسافرين ص١١٠-١١٤ ضمن رسائل فلسفية بول كراوس ص٢٧٠-٢٧١.

٩٥- الفارابي:- عيون المسائل ضمن المجموعة القاهرة ط أولى ١٩٠٧م ص ٧١.

٩٦- المصدر السابق:- ص٧٠-٧١.

٩٧- نفسه ص ٧١.

٩٨- الفارابي:- مسائل فلسفية والأجوبة عليها القاهرة ١٩٠٧م ص٩٣.

٩٩- المصدر السابق:- ص ٩٣-٩٤.

١٠٠- الفارابي:- رسالة زيتون الكبير حيدر آيات والدكن ١٣٤٩هـ ص ٣-٥.

١٠١- الفارابي:- مصدر سابق ص٦٦-٦٧.

١٠٢- المصدر السابق:- ص ٦٨.

١٠٣- ربعلاء عبد المتعال، مرجع سابق، ص ٧٥.

١٠٤- الفارابي:- مصدر سابق ص ٦٨.

١٠٥- الفارابي:- مصدر سابق ص١٣٦.

١٠٦- الفارابي- مصدر سابق ص ١٣٧-١٣٨.

١٠٧- الفارابي:- نصوص الحكيم القاهرة ١٩٠٧م ص١٦٢.

١٠٨- المصدر السابق:- ص ١٤٥.

١٠٩- أنظر د. محمد أبو سعدة:- الآثار السينوية في مذهب الغزالى في النفس الإنسانية طبعة القاهرة ط أولى ١٩٩١م صفحات التقدير.

١١٠- جورج سارتون:- تاريخ العلم ترجمة محمد خلف وآخرون القاهرة ١٩٧٦م ط٣ جـ٢ ص٢٥٨، وانظر د.علاء عبد المتعال مرجع سابق ص٧.

١١١- د. على سامي النشار:- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام الإسكندرية ١٩٦٩م جـ١ ص٢١٦.

١١٢- د. سامي نصر لطف:- نماذج من فلسفة الإسلاميين القاهرة ١٩٧٧م ط أولى ص ١٠٦.

١١٣- المرجع السابق :- ص ١٠٦-١٠٧.

١١٤- د.علاء عبد المتعال:- مرجع سابق ص ٩٢.

١١٥- المرجع السابق ص ٩٣.